

**IMAGENS E ELEMENTOS SIMBÓLICOS “AFRICANOS” NAS  
COMUNIDADES NEGRAS RURAIS BRASILEIRAS  
CONTEMPORÂNEAS: UM OLHAR SOBRE O “QUILOMBO DOS  
VICENTES”**

**Resumo:**

A partir do texto legal de 1988 que dispõe sobre o direito a terra às comunidades negras rurais do Brasil contemporâneo, nomeadas de “Quilombos”, diversas discussões e estudos sobre a indicação dos elementos simbólicos e imagens de representação da cultura negra no contexto destas comunidades ganham significativo destaque e conduzem a reflexão de que maneira tais elementos foram construídos nestes contextos e são considerados preponderantes no sentido de demonstrar características de uma ancestralidade negra-escrava e como os quilombolas apreendem estes constructos, tomando-os como seus ou os relativizando e ressignificando por se perceberem imbuídos a demonstrar elementos diacríticos pertinentes a nova diferenciação identitária garantida pelo Estado, para que seus direitos e demandas sociais, econômicas, afetivas e de pertencimento com a terra sejam atendidos, como no caso aqui analisado dos quilombolas da comunidade rural e ribeirinha dos Vicentes no município de Xique-Xique na Bahia.

**Palavras-Chave:** representações culturais e religiosas; “quilombos” brasileiros; “Quilombo dos Vicentes”.

*“É através de uma tentativa de retomada de si e de despojamento, é pela tensão permanente de sua liberdade que os homens podem criar as condições da existência ideais em um mundo humano (...) superioridade? Inferioridade? Por que simplesmente não tentar sensibilizar o outro, sentir o outro, revelar-me outro? (Frantz Fanon – Pele Negra, Máscaras Brancas)”*

## **1- INTRODUÇÃO**

Os dispositivos legais brasileiros que tratam da regularização dos territórios quilombolas vêm circundando a memória coletiva dos grupos negros rurais no Brasil, na perspectiva em que “aquilombar-se” remete a expectativa da constatação dos elementos diacríticos de caráter cultural e religioso pelas agências governamentais e não-governamentais, estas últimas representadas especialmente por movimentos de militantes, setor progressista da igreja católica, determinadas instâncias de partidos políticos, dentre outros setores da sociedade civil, sendo esta expectativa de caráter substancialista, corroborando com construtos ideológicos tecidos e reconstruídos não-somente a partir dos dispositivos legais, mas também fortalecidos no imaginário das comunidades através da presença agora constante dos antropólogos, agrônomos, entidades políticas e religiosas envolvidas e/ou interessadas no pleito pela garantia e posse dos territórios quilombolas.

O caráter substancialista da qual me refiro refere-se a uma posição a qual Arruti (2006), considera como “primordialista” na compreensão do processo histórico das comunidades quilombolas no Brasil contemporâneo, na medida em que um quilombo é tornado, em primeiro lugar, como ícone da “consciência” e da “cultura negra.

É válida e importante, principalmente do ponto de vista político, a reivindicação de utilizar a “cultura negra” como proposta de conscientização e afirmação de identidade, também na reivindicação dos quilombolas em prol de seus direitos. Não obstante, as comunidades negras rurais no Brasil possuem suas especificidades culturais e religiosas que foram sendo construídas e ressignificadas ao longo dos anos de acordo com suas demandas econômicas, sociais, afetivas, organizacionais e globais. Não se deve perder de vista que o acesso a mídia e as novas ferramentas tecnológicas da sociedade contemporânea também têm promovido influências e mudanças nas dinâmicas socioculturais dos indivíduos e grupos.

Esses novos sujeitos políticos acionados nas comunidades negras rurais se apropriam destes discursos e reativam, reforçam ou constroem símbolos culturais condizentes com as necessidades de atender às leis para então serem reconhecidos enquanto donos do território, bem comum necessário e metaforicamente representado nos fatos agora rememorados. Entretanto os “quilombolas” são, de certa forma, imbuídos a acatar os propósitos muitas vezes não condizentes com suas crenças e práticas sociais para atender a necessidade do reconhecimento legal. Isso não significa dizer que eles são vítimas desse processo legal e político ou que não tenham realmente reativado enquanto sujeitos sociais a auto-estima e o desejo de reconhecimento, significa muito mais entender que, como afirma Habermas (2002, p. 230): “num Estado Democrático de direito, o texto legal necessita ser interpretado de forma diversa a partir das necessidades e situações de interesse (...). Aquele que está mediando o direito deve abrir-se para as demandas políticas da sociedade”.

Através de conversas informais com antropólogos do INCRA- BA, estes afirmam que os itens legais dos procedimentos administrativos internos do Órgão, baseados nos textos legais para andamento e titulação territorial das comunidades, necessitam ser reinterpretados no nível das intersubjetividades dos moradores em seus contatos sociais. Segundo os antropólogos, num primeiro momento talvez não pareça claro os sinais diacríticos de diferenciação da identidade do grupo, mas com visitas freqüentes ao campo, observam-se hábitos, gerenciamento de valores e normas, relações de afetividade possíveis de uma associação aos elementos caracterizadores de uma ancestralidade e origem étnica deste grupo.

Houve um complexo “ir e vir” de interpretações a respeito do direito a terra aos remanescentes de quilombos, presente primeiramente no artigo 68 da ADCT (ato das disposições transitórias) da constituição de 1988, elaborado como uma proposta inicial de atender aos interesses dos grupos negros fixados em territórios que se apresentassem enquanto vestígios arqueológicos dos antigos quilombos históricos da época da escravidão, depois reestruturadas por alguns antropólogos brasileiros através de interpretações aos constructos teóricos da teoria de Barth sobre a definição de grupos étnicos no sentido de atender as demandas e particularidades das inúmeras comunidades que estavam se espalhando pelo país.

Em seguida, o Decreto 4.887 de 2003, primeiro a regulamentar o artigo constitucional, desdobrou-se em instruções normativas no âmbito do INCRA (Instituto de Colonização e Reforma Agrária), como a IN (Instrução Normativa) 57 de 2009. Afinal, quais aspectos culturais da “cultura negra” são esperados ou devem estar presentes nos contextos das comunidades atualmente reconhecidas como “quilombos” para a validação do reconhecimento e da titulação fundiária? Itens acordados nos textos legais são realmente claros e precisos quanto à observância de imagens e representações de uma suposta base étnica? Pode um texto legal englobar e atender, de forma generalizante, à realidade dinâmica e culturalmente diversificada dos grupos em foco? Estes e outros questionamentos fazem parte de um rol de outros debates apresentados em estudos na medida em que cresceu o número de comunidades certificadas pela Fundação Palmares. Hoje, segundo o site desta Fundação, ligado ao Ministério da Cultura, são mais de 2.000 grupos certificados em todo país.

Não obstante, será observada mais especificamente a situação da Comunidade Quilombola dos Vicentes, localizada no município de Xique-Xique na Bahia, no curso sub-médio do Rio São Francisco, a 577 quilômetros de Salvador. Vicentes está a 25 km da sede do município de Xique-Xique, situada às margens do Rio São Francisco, circundada pela vegetação caatinga e composta por uma população atual de uma média de 80 habitantes. Esta comunidade quilombola está há oito anos certificada pela Fundação Cultural Palmares e há alguns meses em processo de demarcação territorial e produção do laudo RTID (Relatório Territorial

de Identificação e Delimitação)<sup>1</sup> junto ao INCRA. Portanto, buscaremos compreender as práticas culturais e religiosas presentes na comunidade desde sua formação e após o reconhecimento identitário étnico, chegando ao momento atual, observando se ocorreram possíveis mudanças no sentido de atender as exigências legais para a certificação e a compreensão dos membros da comunidade a respeito da imagem que representa uma comunidade detentora de uma identidade étnica recém conquistada. Por fim, antes do contato com o campo, quais imagens eu havia construído sobre a comunidade dos Vicentes, a partir de leituras de textos acadêmicos sobre diversos grupos quilombolas pelo Brasil? E, depois das visitas ao campo, quais análises poderão já ser então realizadas.

Serão feitas referências neste texto de estudos acerca das manifestações culturais e religiosas dos “quilombos”, discutindo as percepções dos estudiosos sobre cultura negra no Brasil e imagens construídas da cultura negra rural no nordeste brasileiro, através da análise de expressões como danças denominadas genuinamente como de origem e influxos africanos: o samba de roda, ou de coco; a presença das religiões de matrizes africanas nesses contextos. Não perdendo de vista, entretanto, que grande parte da crença religiosa no nordeste construiu-se em bases católicas, em decorrência da atuação dos missionários católicos por séculos nessas áreas.

O uso de imagens para a caracterização das comunidades negras rurais nos relatórios antropológicos e textos acadêmicos evidencia suas variadas intenções de produção para fins específicos e, obviamente, são utilizadas com propósitos não - somente estéticos. Assim, é relevante tomarmos os estudos da iconografia e da história cultural das imagens como fundamentos teóricos no sentido de compreendermos as maneiras pelas quais são interpretados e constituídos os discursos em torno dessas imagens para retratar contextos dos “quilombos”.

Relatos dos moradores do povoado dos Vicentes, bem como fotografias do lugar e divulgação de notícias pela mídia da região e pelos órgãos do Estado envolvidos no processo de legitimação da identidade quilombola desta comunidade, serão analisados como fontes testemunhais do contexto em foco. Não perdendo de

---

<sup>1</sup> Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sócio-cultural da área quilombola identificada, elaborado por Grupo Técnico ligado ao INCRA.

vista, portanto que as imagens expressam uma força a respeito da validação e reconhecimento no tecido social.

É interessante salientarmos que as imagens são experiências sensoriais e emotivas do ser humano provocando sensações múltiplas e que, também, segundo Pesavento (2008) as imagens são mentais pelo fato de serem fruto da percepção que nos conduz a processos cognitivos de reconhecimento, identificação, classificação e atribuição de significados e são constituídas de desejos, conflitos e experiências diversas, produzindo a memória social dos grupos, importante para a compreensão de sua história e reconhecimento identitário.

### Imagens e símbolos da África no Brasil

As imagens são testemunhas realmente imprescindíveis nas pesquisas acadêmicas, pois estamos sempre circundados por elas, construindo e interpretando seus sentidos, especialmente numa proposta de estudo que se propõe a tornar visíveis influências, mudanças, nas práticas dos sujeitos em seus contextos reconhecidos enquanto espaços histórico-sociais, já que os referenciais imagéticos, de acordo com Burke (2004), são evidências significativas em comprovações históricas, exercendo o papel de testemunhas oculares do referente processo.

Sociólogos e historiadores têm utilizando as imagens como recurso de representação simbólica do africano e da diáspora negra em diferentes propostas engajadas em discursos científicos, a exemplo de estudos onde corpos negros como o de Sara Bartmann, mulher pertencente ao povo Khoisan da África do Sul, vista e analisada na França do século XIX, foi estigmatizado pelas teorias do naturalismo, enquadrando-a no grupo de seres incivilizados, exóticos, fora dos padrões estéticos representativos da imagem do corpo sob padrões ocidentais, revelando um interesse por um corpo hierarquicamente inferiorizado, mas que justamente pela sua classificação de exotismo, atraiu o interesse dos médicos naturalistas, segundo nos informa Ferreira e Hamlin (2010) “um dos principais objetos de interesse anatômico em relação à Bartman era sua esteatopigia e sua genitália”.

Obviamente que muitos estudos posteriores a este período, em universidades da América Latina, por exemplo, interessadas nos estudos engendrados na fase do pós-colonialismo africano têm desconstruído essas teorias

e visões de mundo calcadas no olhar do outro ocidental. Citamos, desta forma, o Curso de Pós Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da UFBA, que há dez anos vem suscitando a atenção de outros espaços acadêmicos quanto à compreensão de dadas imagens mistificadas do negro, do sujeito africano e de práticas culturais situadas em África e em solo brasileiro.

Construções discursivas do civilizador ainda ecoam nos textos acadêmicos e precisam ser repensadas. A África imaginada como pátria do povo negro, tomada metaforicamente enquanto um todo homogêneo convergem num mesmo propósito através dos movimentos ideológicos tais como a negritude, o afrocentrismo, o pan-africanismo projetados principalmente por africanos no novo mundo: França, Estados Unidos e Américas. Nos Estados Unidos, os afro-americanos dos anos 80, 90 reivindicam a reconstrução da história da África e a busca por uma essência negra que para alguns historiadores apresenta-se como uma proposta a-histórica.

A questão problemática está basicamente em pensar a África como uma unidade cultural, religiosa, étnica moldando uma ontologia do negro num continente que se configura diverso, percebendo as culturas em África como estrutura estática e fechada ao invés de dinâmica e aberta a diversas possibilidades de outros contatos culturais e religiosos.

Mas por outro lado, será possível entendermos a África sem a diáspora, ou seja, despida das experiências do sujeito “afro” no ocidente? Quando nos referimos ao Brasil onde há a maior população negra da diáspora africana e cujo corpo representa a materialidade do preconceito ainda latente nas relações sociais, é possível abandonar tais compreensões ideológicas no enfrentamento do sujeito negro no espaço social? Sansoni (2002, p.1-2) afirma o seguinte sobre a apropriação do ideal simbólico de África no Brasil:

“Imagens, evocações e (ab)usos da África têm sido, portanto, resultado de uma interação e de um conflito entre intelectuais brancos e lideranças negras, entre as culturas popular e de elite, e entre idéias políticas desenvolvidas na Europa Ocidental e nos Estados Unidos e suas reinterpretações na América Latina. Ou seja, a África, no Brasil, tem sido em grande medida o resultado do sistema de relações raciais, muito mais do que da capacidade de preservar o que Herskovits chamou de africanismos. Se aceite este ponto de vista, não há surpresas, portanto, em constatar que tanto o

conformismo quanto o protesto se relacionaram e criaram sua própria África”.

As evocações das imagens de África vêm servindo também a um processo de mercantilização cada vez mais crescente da moda e estética “afro” que está mais atento a obter sucesso de venda através do marketing do que conduzir seus alvos consumidores a uma proposta engajada de uma consciência e auto-afirmação negra, especialmente por se observar que produtos anunciados para os negros resumem-se a produtos de beleza, música, dentre outros dissociados de produtos mais especificamente dirigidos à classe branca dominante, como enuncia Hasenbalg apud Dias Filho (1999, p. 4-5):

“ (...) A publicidade não é alheia à dinâmica que rege as relações raciais no Brasil; (...) Nas suas (...) incursões na publicidade o negro tende a aparecer dissociado de produtos considerados para a classe dominante. A publicidade reproduz estereótipos culturais sobre o Negro, assim contribuindo para delimitar, no plano ideológico, “ seus lugares apropriados. Estes lugares esgotam-se na polaridade trabalho desqualificado/entretainer, objeto de consumo”.

Símbolos materiais e imateriais da resistência dos escravos originados de diversas regiões da África, do tráfico à chegada ao Brasil e dos horrores que se seguiram no período escravocrata são retomados e reforçados nos discursos da militância negra, acadêmicos e simpatizantes a exemplo da figura mítica de resistência à opressão, o líder negro Zumbi, do histórico Quilombo de Palmares em Alagoas. Assim, monumentos em sua homenagem são erguidos no país, mais vigorosamente, após a promulgação da Constituição de 88, na comemoração dos cem anos de abolição da escravatura no Brasil, cujo artigo 68 dispõe sobre a aprovação de direitos legais, possivelmente propondo uma reparação a dívida histórica devida pelo Estado aos ex-escravos e descendentes destes. Estes e outros símbolos foram apropriados pelo Estado brasileiro muito mais por pressões dos grupos citados do que por interesses em valorizar símbolos de uma “origem africana”.

Por outro lado, estudos sobre a identificação de traços culturais africanos em festas e celebrações no Brasil descrito por Antonacci (2014) e a



sua relevância para o entendimento da memória de culturas africanas na cultura brasileira, são preponderantes no sentido em que pensemos em “culturas e não simplesmente numa única “cultura negra” enquanto redefinição de elementos trazidos da África ao nosso país pela adaptação criativa à opressão e ao racismo.

É necessária a reflexão de que os traços culturais africanos foram negociados e adaptados na diáspora. Portanto, a questão problemática de se realizar estudos que tratem dos elementos caracterizadores da cultura negra, é a de acatarmos uma proposta de caráter essencialista e pouco preocupada em realizar um estudo mais pormenorizado de tais elementos em seus contextos locais. Sobre isso, Sansoni (2002, p.267) conclui:

Os objetos, a língua e o ritmo musical são definidos como africanos, não através de uma pesquisa cuidadosa, que ainda é rara, e sim, muitas vezes, por uma associação superficial, por semelhança ou por observação. “Parecer africano” ou “soar como africano” é, na verdade, o que torna algo “africano”.

A reivindicação de uma “cultura negra” de perspectiva generalizante e substancialista foi sendo apropriada por estudiosos e militantes negros tais como, Edilson Carneiro, Solano Trindade, Abdias do Nascimento, relevando em seus escritos, discursos em defesa e valorização do sujeito negro, da cultura negra. Este último foi considerado o fundador da negritude no Brasil, “bebeu nas fontes” dos postulados teóricos e culturais norte-americanos, entretanto sua postura ideológica parece não aprofundar a teoria da negritude. Ele reescreveu teses, na década de 80, reivindicando uma memória anterior ao tráfico de escravos, batizando a proposta de “quilombismo”- movimento político para instaurar um ideal de Estado Nacional Quilombola inspirado no modelo do Quilombo de Palmares do século XVI e em outras organizações quilombolas, segundo nos informa Leite (2000). Tais ideais não foram adiante, mas ajudou a consolidar discursos políticos em torno dos direitos legais das comunidades quilombolas, num processo de negociação constate entre a militância negra, antropólogos, advogados, Igreja Católica, e as próprias comunidades quilombolas na elaboração e reelaboração do texto legal de 1988.

Suponho ser mais interessante usarmos o termo multiculturalismo para refletirmos a respeito dos elementos culturais presentes nas comunidades negras rurais brasileiras do contexto contemporâneo, ou seja, há um constante movimento de dinamicidade pelo qual se construíram e se ressignificaram as coletividades negras no país, incluindo neste caso, as influências culturais provocadas com o desenvolvimento da sociedade moderna mundial.

## Imagens, Representações religiosas e culturais nos “quilombos” do Brasil contemporâneo

Determinadas danças e ritmos, como o samba de roda, o lundu, os batuques em geral e rituais religiosos como o candomblé fazem também parte deste conjunto de práticas de influências africanas na cultura brasileira utilizadas nos discursos políticos. Certamente isso não significa que essas influências não sejam existentes e significativas, pois estaríamos negando a história do próprio país. No entanto há uma supervalorização dessas influências ou até mesmo um desconhecimento de contatos e misturas de outras culturas, tais como a indígena por exemplo.

Segundo French (2002), ao estudar a comunidade negra rural de Mocambo em Sergipe, práticas culturais largamente encontradas no Nordeste brasileiro, como o samba de coco, dança que se acredita ter origem africana, foi considerada nos anos 90 para o reconhecimento das comunidades como remanescentes de quilombo. Entretanto o samba de coco, de acordo com estudos do folclorista Araújo (1964) possui origem “afro-ameríndia”. É interessante tal constatação até por que é inegável que muitos descendentes

de escravos tenham convivido com indígenas em aldeamentos por terras do Nordeste no período escravocrata e também pós-escravocrata do Brasil.

O mais interesse ainda apontado nas pesquisas de French (1997, p.57) é que em todas as ocasiões da visita do antropólogo Fundação Cultural Palmares responsável pelo caso de Mocambo, algumas pessoas da comunidade dançaram o samba de coco para ele. No segundo aniversário de reconhecimento da comunidade como quilombo, líderes do Movimento Negro, orientou à comunidade sobre cultura negra e, a partir de então, as mulheres passaram a utilizar vestimentas comumente usadas em cerimônias religiosas do candomblé, deixando de utilizar roupas comuns. Torna-se claro que a busca por práticas que representem substancialmente a “cultura negra” foram sendo delineadas ao longo do processo de reconhecimento dos grupos quilombolas, constituindo um agenciamento de sua identidade cultural.

De acordo com Reesink (2000, p.33), uma definição mais consistente sobre “cultura negra” provoca problemas no que toca à caracterização das expressões culturais de origem negra nas comunidades negras rurais:

“Expressões culturais de origem negra fazem parte da vida geral rural e um “sincretismo Cultural é criado, recriado e consumido por todos os segmentos da população brasileira, independentemente da raça (...). “Parte desse problema se relaciona a falta de uma definição consistente sobre cultura negra”.

As comunidades foram acionando a identidade quilombola por diversas questões a depender da relação construída em seus contextos territoriais: garantir a posse da terra; adquirir benefícios sociais até então pouco alcançados; continuar num território cujas relações de afetividade e de pertencimento foram sedimentadas ao longo dos anos; conquistar visibilidade e respeito do Estado e dos governos locais; afirmar sua negritude e valores baseados na constituição negra da família; reconhecer a amplitude das suas práticas culturais e religiosas para a reconfiguração histórica, dentre outras razões que não interessam neste artigo, mas que representam motivações dos sujeitos que, como qualquer integrante de outro grupo, aciona uma identidade com fins específicos.

Na comunidade quilombola dos Vicentes a realização o samba de roda sempre se constituiu uma prática cultural exercida por seus moradores desde muito antes do reconhecimento étnico quilombola. Esta manifestação acontece em períodos específicos do ano, geralmente atreladas a comemorações religiosas, tais como a Trezena de Santo Antônio realizada no mês de junho; a páscoa, na Semana Santa e o Natal, em dezembro. Não obstante, uma antropóloga, técnica pericial do Ministério Público Federal, ao visitar em 2012 a comunidade com objetivo de preparar um laudo antropológico e dar entrada com processo junto ao INCRA no intuito de agilizar o processo de identificação, delimitação e titulação da área de Vicentes, pediu que algumas pessoas da comunidade dançassem o samba de roda da forma como faziam na Trezena e na Páscoa. Ou seja, a comunidade precisou performatizar uma prática já comum, mas em separado do universo festivo o qual já estavam habituados, para garantir o sucesso do pleito pela posse do território.

Imagens divulgadas pelo site do MPF da comunidade dos Vicentes em 2012, dos moradores, do aspecto físico do lugar, da igreja, são referências utilizadas também por outros sites oriundos de Xique-Xique e por moradores e ex - moradores da cidade para divulgar informações relativas ao reconhecimento da comunidade junto à Fundação Cultural Palmares e a demora do INCRA na elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, necessário ao avanço do processo até a fase final da titulação fundiária. No entanto, essas são as únicas imagens que circulam na internet sobre o assunto. Pouca importância tem se dado a situação da comunidade depois dessas divulgações. Não há um interesse da mídia local em dar visibilidade ao pleito dos quilombolas dos Vicentes.

Obviamente que a divulgação pelo MPF das imagens dessa comunidade demonstra interesse específico do Órgão que apresenta como um dos seus objetivos básicos a defesa dos direitos individuais e dos grupos garantidos constitucionalmente no âmbito das Instituições Federais. Assim, pode-se perceber que a compreensão pretendida da função imagética precisa ser analisada partindo-se de um dado contexto social tal como afirma Burke (2004):

“O testemunho das imagens necessita ser colocado no “contexto”, ou melhor, em uma série de contextos (cultural, político, material, e assim por diante), incluindo as convenções artísticas para representar as crianças (por exemplo, em um determinado lugar e tempo, bem como os interesses do artista e do patrocinador original ou do cliente, e a pretendida função da imagem”.

Os habitantes da comunidade dos Vicentes é na sua maioria adepta ao catolicismo como grande parte do povo do sertão nordestino. Possuem uma pequena igreja onde acontecem as celebrações religiosas quando das raras visitas dos padres ao lugar, sendo que muitos dos ritos católicos são conduzidos pela própria população local. Inclusive são freqüentes as reclamações de que o custo cobrado pelas celebrações realizadas pelos religiosos é alto para suas condições financeiras.

Aliás, o espaço da igreja da comunidade quilombola dos Vicentes é utilizado para a realização dos rituais religiosos e da mesma maneira para promover atividades da Associação de Moradores Locais e de outras atividades, a exemplo do samba roda e de comemorações festivas diversas. Após o momento de orações e cantos dedicados ao Santo Padroeiro, Santo Antônio na Trezena de junho, acontece à frente da Igreja, ao redor do cruzeiro, a roda de São Gonçalo. Em seguida as pessoas adentram novamente à igreja para dançarem o samba de roda ao som de palmas, dos instrumentos como um pequeno tambor, de um pandeiro e do som produzido pela força que os dançarinos imprimem aos pés nos passos de samba. A alegria é do mesmo modo intensa e há poucas interrupções nas performances das pessoas que às vezes buscam se abastecer de vinhos, refrigerantes e bolos em meio a aglomeração de jovens e crianças geralmente atentas aos passos dos mais velhos.

A pesquisa em andamento tem revelado que a igreja em Vicentes, é um espaço onde tanto as atividades religiosas bem como as profanas atuam sem maiores problemas, sendo o catolicismo uma referencia decisiva nessa comunidade e também nas localidades circunvizinhas na busca pelo bem-estar na vida diária. Segundo afirma Antonacci (2014), influxos desde o século XVIII dos missionários católicos nos sertões como pregadores das Santas Missões (grupos de padres de diferentes ordens religiosas e nacionalidades que

percorreram os sertões nordestinos), principalmente em regiões carentes de párocos e acompanhamento assíduo de membros do clero, ainda são parte significativa do universo social e religioso destas pequenas comunidades, tendo o cruzeiro fincado à frente das igrejas a representação material imagética da fé católica.

As visitas ao campo em Vicentes ocorrida em junho de 2014, janeiro e junho de 2015 foram bastante produtivas, porque me fizeram refletir a respeito do significado deste “ser quilombola”, para essa população. Para eles, assumir tal identificação significa a possibilidade de proporcionar visibilidade no município no sentido de que sejam atendidas as suas demandas e serem respeitos enquanto sujeitos sociais. A percepção que essas pessoas possuem é de que estão excluídas de prioridades básicas e necessárias a serem destinadas aos cidadãos no Âmbito de uma sociedade democrática como a nossa. Evidentemente que essa situação não é específica dos grupos reunidos em comunidades quilombolas no Brasil contemporâneo, há demais grupos vivendo em situação semelhante, ou até mais difíceis, como por exemplo, nas periferias das grandes cidades, entretanto se o Estado brasileiro garante legalmente os direitos às denominadas “comunidades tradicionais”, tais direitos devem ser garantidos a essas pessoas.

É necessário também salientarmos que assumir uma identidade quilombola não significa necessariamente que as comunidades quilombolas devam praticar atividades culturais e religiosas dispostas de forma generalizada no texto legal e idealizadas por alguns estudiosos e militantes como representativas de uma ancestralidade negra. As comunidades reivindicam uma identidade que obviamente não representa um modelo estático de expressão da “cultura negra”. Outras expressões das variadas culturas desenvolvidas no Nordeste também se imbricam nesse contexto.

Enquanto pesquisadora esperava realmente identificar em Vicentes a manutenção de práticas culturais e religiosas tradicionais de base ou influência africana trazida ao grupo por seus ancestrais originados do processo escravocrata brasileiro e mantida ao longo dos anos nesta comunidade. As perspectivas iniciais se constituíram no sentido de encontrar uma “pequena África” nessas terras do sertão baiano. A comunidade desenvolve suas

atividades culturais como o samba de roda, a roda de São Gonçalo, como boa parte de comunidades do nordeste brasileiro, bem como possuem uma relevante relação com as crenças tradicionais religiosas do catolicismo também comuns nessas áreas.

Do mesmo modo, segundo Silva (2008), quando Roberto Malighetti, um antropólogo italiano, realizou uma pesquisa etnográfica no quilombo de Frechal - Maranhão - esperava encontrar descendentes de africanos que mantivessem intactas expressões culturais de seus ancestrais. No entanto, observou que tais expressões culturais não correspondiam ao que esperava. Silva (2008, p.361) apresenta as seguintes explicações sobre a experiência de Malighetti:

“Estudos recentes têm demonstrado, ao contrário, que, já no período da escravidão, os quilombolas tinham relações sociais intensas com outros grupos étnicos formadores da sociedade nacional. Nessas relações incluíram trocas que certamente foram fundamentais para a compreensão dos códigos culturais de uns e outros. Contribuíram também para que os africanos variassem as estratégias de lutas e compreendessem, pela experiência acumulada, a necessidade da negociação, onde coubesse, e a adaptação aos múltiplos contextos do sistema escravista”.

Atualmente na comunidade dos Vicentes, o samba de roda somente é performatizado em datas específicas e não é dançado com indumentárias tipicamente usadas em rituais do candomblé ou em atividades turísticas tais como àquelas utilizadas pelas populações de áreas do Recôncavo Baiano, bem como não foram identificados nesta localidade centros religiosos de matrizes africanas.

A terceira visita à comunidade, entre 30 de maio a 8 de junho deste ano aconteceu no período da realização da Trezena de Santo Antônio e estive acompanhando as primeiras noites do evento, bem como pude observar parte do seu processo de organização, mais especificamente envolvendo ativamente o posicionamento de liderança de um grupo de mulheres da comunidade: a arrumação diária da igreja, as idas a comunidades circunvizinhas para realizar o pedido de esmolas em nome do Santo Padroeiro; a produção dos alimentos para cada noite da trezena; a direção na realização dos ritos em homenagem ao Santo. Neste sentido, de acordo com Foucault (1979), percebe-se a

presença universal do poder, pois se dissemina em todo e qualquer lugar e considera-se que todos têm acesso a ele. Assim o que há na estrutura social são relações de poder entre os sujeitos e coisas.

Na verdade, os habitantes desta comunidade ainda não se apoderaram de um discurso ideológico e político de reconhecimento das expressões culturais e religiosas conhecidas como de “matrizes africanas” para afirmação da sua identidade negra, tal como reivindicam movimentos de militância. Assim, não parece relevante tal apropriação, se eles realmente não se identificarem com tal proposta.

O artigo 2º. do Decreto 4.887/03 nomeiam os quilombolas como grupos étnico-raciais que, além de possuir uma processo histórico próprio, descendência negra com resistência à opressão sofrida e relações territoriais específicas, se auto-intitulam quilombolas. Primeiramente se percebe que o termo étnico – disposto a partir da interpretação dos constructos antropológicos de Fredrik Barth sobre grupo étnico – foi posto no mesmo nível de interpretação do termo raça – termo desconsiderado pelas ciências biológicas, mas reativado nos pleitos pelos direitos sociais à população negra. Portanto a adjetivação que define no texto legal os grupos quilombolas atende tanto às intervenções do discurso antropológico a partir dos anos de 1994 no Brasil, como atende, de certo modo, a intervenção da militância sócio-política.

No Decreto não se dispõe a respeito dos sinais diacríticos a serem considerados nas comunidades negras rurais após a auto-atribuição dos quilombolas e o reconhecimento pela FCP. Na verdade, o artigo 3º. já aponta que o INCRA, através de procedimentos administrativos, é que regulamentará os critérios de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras. Portanto, somente uma leitura e análise minuciosa dos procedimentos internos do INCRA nestes processos é que tornará mais clara quais sinais diacríticos se faz necessário identificar nas áreas dos quilombos contemporâneos que diferenciam estes grupos de outros circunvizinhos. A Instrução Normativa 57/2009 do INCRA dispõe que para a realização do RTID (Relatório Técnico de Identificação, Delimitação) por um grupo técnico interdisciplinar (agrônomo, antropólogos, engenheiros agrimensores, outros



técnicos) deve caracterizar historicamente, economicamente, bem como o aspecto ambiental e sócio-cultural da área quilombola identificada.

Assim, cabe quase que exclusivamente ao INCRA – Órgão responsável sobre questões relativas à regularização de terras no Brasil - constituir uma equipe interdisciplinar de técnicos para que atue junto a essas comunidades no sentido de comprovar, através de um estudo pormenorizado, o direito a terra. Não obstante, o processo de titulação é ainda bastante moroso, como no caso do Estado da Bahia que até o presente momento não possui uma comunidade quilombola com o documento final do título de terra, segundo o INCRA, problema que possivelmente gera diversas expectativas na vida desses grupos, que se posiciona de variadas maneiras diante desta situação. No caso da comunidade quilombola dos Vicentes, devido à considerável demora para a titulação fundiária, as expectativas iniciais estão se transformando em desesperança e questionamentos, depois de oito anos de certificação.

## Considerações Finais

A Lei é um forte instrumento social para a obtenção de mudanças, entretanto não resolve as questões práticas das populações, é o que podemos notar no artigo constitucional 68 da Constituição Federal de 1988 a respeito do direito às terras aos “remanescentes de quilombos”, composto de um texto de conteúdo generalizante que não reflete as especificidades culturais e religiosas das inúmeras comunidades negras rurais da contemporaneidade no Brasil, a exemplo de estudos e pesquisas diversas sobre tais comunidades e da análise aqui realizada da situação do “Quilombo dos Vicentes”, situado no Município de Xique-Xique, Bahia.

Muitos indivíduos pertencentes a esses territórios vinham construindo, desenvolvendo e adaptando suas práticas culturais ao longo dos anos sem nenhuma preocupação em obter o reconhecimento do outro e do Estado enquanto pertencente a uma comunidade “quilombola”. Ainda que reconheçamos a importância da Lei no âmbito político e social em atender as demandas de grupos estigmatizados e desrespeitados pelo poder público quanto aos direitos negados e também a ampla visibilidade que a Lei está dando a essas comunidades, promovendo a auto-estima dos indivíduos, não se pode esperar ou exigir que os “quilombolas” atuem ou sigam modelos de discursos apropriados e enfatizados por grupos de militantes, acadêmicos, Igreja Católica, grupos políticos e demais simpatizantes como em atribuir aos quilombolas à prática de manifestações representativas de uma “cultura negra”.

Como discutimos neste texto, torna-se complexo identificarmos uma cultura negra única e “engessada”, representativa de uma ancestralidade do africano na diáspora brasileira. As dinâmicas produzidas aqui desde o tráfico de escravos, aos trezentos anos de escravidão, até os dias atuais, dos elementos de base ou influência africana, compõem um mosaico rico e diverso em diálogo com as demais culturas presentes em nosso país, inclusive por que somos influenciados – e isso não é diferente nas comunidades quilombolas – pela mídia e ferramentas de comunicação da sociedade moderna atual. Não queremos afirmar com tais análises que devemos desconsiderar a importância dos elementos culturais trazidos pelos africanos e aqui desenvolvidos, pois estaríamos negando parte da nossa própria história enquanto país, apenas reiterarmos que os indivíduos agrupados nestas comunidades negras rurais brasileiras da contemporaneidade possuem o direito de se apropriarem dos símbolos com os quais se identifiquem, utilizando-os conscientemente em seus contextos sociais, independentemente de serem ou não representativos de uma “cultura negra”.

## Referências

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: EDUC, 2014.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*. São Paulo: Copyright- EDUSC, 2006.

BRASILEIRO. Scheila. *Relatório da comunidade Quilombola Vicentes em Xique-Xique/BA*. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL/BA, 2012.

Burke, Peter. *Testemunha Ocular: História e Imagem*. Tradução: Vera Maria X. Santos. São Paulo: EDUSC, 2004.

DIAS FILHO, Antônio Jonas. *Ebonização Estética e Cosmética, Auto Estima, Mídia, Mercado Consumidor e a opção fashion do resgate da cidadania em Magazines para afro-brasileiros (1990-1999)*. <<http://www.desafio.ufba.br/gt6-006.htm/> > Acesso em 30 de ago. 2014

FRENCH, Jan Hoffman. *Os Quilombos e seus Direitos Hoje: Entre a Construção e a História*. Revista da História, 149. 2ed. São Paulo, 2003.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. *Comunidades Quilombolas*. Disponível em < [http : // www.palmares.gov.br /](http://www.palmares.gov.br/) > Acesso em 15 de ago. 2014

FERREIRA, Jonatas; HAMLIN, Cynthia. *Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados*. Santa Catarina. Revista Estudos Femininos: Copyright, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: Estudos da Teoria Política*. Tradução- George Sperber. São Paulo Edições Loyola, 2002.

LEITE, Ilka Boaventura. *Os Quilombos no Brasil: Questões conceituais e Normativas*. Santa Catarina: Fundação Ford, 2000

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO- Instituto de Colonização e Reforma Agrária- INCRA- Coordenação de regularização de Territórios



Quilombolas. *Procedimentos Administrativos para Regularização de Territórios Quilombolas*. Goiás: Apostila para Evento de Capacitação, 2010.

REESINK, Edwin. *Substantial Identities in Rural Black Communities in Brazil: a short Appraisal of Some Community Studies*: Conference in Manchester, Manchester, 1999.

RAMOS, Alcides Freire; PATRIOTA, Rosangela; PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Imagens na História*. São Paulo: Hucitec, 2008.

SANSONI, Lívio. *Da África ao afro: usos e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX*. Revista: *Afro-Ásia*, n. 27, p 249-269. Bahia, 2002.

SILVA, Valdélío. Uma etnografia no quilombo de Frechal. Revista: *Afro-Ásia*, n.38, p. 359-369. Bahia,

